III CONGRESO NACIONAL DE
HUMANISTAS

# DUALIDADES DEL HUMANISMO

SEVILLA
16 17 OCTUBRE
2025

Sedes
Facultad de Filosofía
Facultad de Filología
Biblioteca Pública Infanta Elena

LIBRO
DE RESÚMENES

cypress CULTURA

III CONGRESO NACIONAL DE
HUMANISTAS

# DUALIDADES DEL HUMANISMO

*Dualidades del Humanismo.*
*Libro de resúmenes del*
*III Congreso Nacional de*
*Humanistas*

cypress
CULTURA

*Dualidades del Humanismo. Libro de resúmenes del III Congreso Nacional de Humanistas*

Edita
CYPRESS

ISBN: 979-13-87504-15-1
DL: SE 2569-2025.

Diseño de cubierta y maquetación: Fernando Infante

© Cypress Cultura 2025
cypress.cultura@gmail.com

III Congreso Nacional de Humanistas
DUALIDADES DEL HUMANISMO
Sevilla, 16 y 17 de octubre de 2025
Facultad de Filosofía
Facultad de Filología
Biblioteca Pública Infanta Elena

*Presidente de Honor*
Jacinto Choza Armenta
Universidad de Sevilla

*Comité organizador*
José Luis Trullo
Fundador de Humanistas
Fernando Infante del Rosal
Universidad de Sevilla
Carlos Peinado-Elliot
Universidad de Sevilla

*Coordinadora de mesas*
Carlota Gallardo
Universidad de Sevilla

*Ponentes*
Víctor Gómez Pin
Universidad Autónoma de Barcelona
Susana Gómez López
Universidad Complutense de Madrid
Fernando Infante
Universidad de Sevilla
Juan Arana
Universidad de Sevilla
Gabriel Insausti
Universidad de Navarra
José Luis Trullo
Fundador de Humanistas
Javier García Gibert
Universidad de Valencia
Carlos Peinado-Eliot
Universidad de Sevilla

*Comunicaciones*
Marco Brescia López
Universidad de Sevilla
Agustín Palomar Torralbo
Universidad de Granada
Alejandro Flores Jiménez
UNAM, México
Alfonso Baena Martínez
Universidad de Sevilla
Salomé Sánchez Trindades
Universidad de Sevilla
David Romero Raposo
Universidad Nacional de Educación a Distancia
Javier Leiva Bustos
Universidad Complutense de Madrid
María José Martín Velasco
Universidade de Santiago de Compostela
Anastasia Vakouftsi
Universidad Aristóteles de Tesalónica, Grecia
Francisca Beloso García
Universidad de Cádiz
Ada Naval García
Universitat Pompeu Fabra | Università Ca' Foscari
Alfonso Lombana
Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes IVEMIR
Alberto Martínez-Cordone
Universidad de Salamanca | Roma Tre, Italia
Helena Terrados González
Universidad Complutense de Madrid
Ana Alonso González
Universidad Complutense de Madrid

Agradecimientos a la Facultad de Filosofía, a la Facultad de Filología, a sus equipos decanales, y a la Biblioteca Pública Infanta Elena.

## *Dualidades del humanismo*

La tradición humanista es dualista (y dialógica), pero no siempre consigue mantener el equilibrio: de hecho, si aspira a la armonía es para tratar de conciliar las polaridades que el ejercicio del pensamiento parece suscitar en la entraña de lo real. Reflexionar sobre las diversas dualidades que han estriado la tradición humanista desde su origen puede permitirnos comprender mejor aquellas que nos acucian en la actualidad, y asumir aquellas otras que, por la propia naturaleza de las cosas, nunca podrján ser subsumidas en una unidad final.

# Ponencias invitadas

Resúmenes

## *Nuestra frágil y abisal inteligencia*

**Víctor Gómez Pin**
Universidad Autónoma de Barcelona

Son muchas las modalidades bajo las cuales se ha intentado responder a la admonición "conócete a ti mismo", siendo una de ellas la aspiración a un conocimiento científico del ser humano, para lo cual se ha buscado una clave en el funcionamiento de las redes neuronales artificiales. Obviamente ello exige tener un real conocimiento de esas redes, lo cual en ocasiones los especialistas ponen en duda. Pero, aunque las redes neuronales explicaran lo que describen y prevén en el registro de la objetividad que la ciencia explora, no por ello cubrirían el espectro de nuestra inteligencia. Pues hay modalidades de la misma que, no subordinan el comportamiento a la legislación de la objetividad. El problema no es quizás si ciertos artefactos se homologan a nosotros en inteligencia, y capacidad lingüística, sino en la reducción de los conceptos de inteligencia y lenguaje que posibilita el hacerse tal pregunta. Un apunte al respecto: Hemos logrado entender una fórmula matemática; disponemos de la misma con vista a su integración en otras fórmulas o a su utilización fuera del ámbito de las matemáticas; forma parte de nuestro bagaje…un tiempo, sólo un tiempo. En nuestra lucha por salvar la inteligencia, las matemáticas, pero también imágenes y representaciones triviales, ascienden desde el olvido, y lo hacen a través de dura ascesis. Pues bien, ¿hay en las inteligentes redes neuronales algún eco de esta fragilidad dolorosamente constitutiva de nuestra inteligencia?

## *Patrizi: la ciudad aristotélica de un platónico*

**Susana Gómez López**
Universidad Complutense de Madrid

A mediados del siglo XVI, mientras el renovado platonismo despertaba un profundo interés en los círculos filosóficos europeos, la Política de Aristóteles alcanzaba un inusitado prestigio como modelo para la reorganización de los nuevos estados y ciudades. *La ciudad feliz*, publicada por Francesco Patrizi en 1553, ofrece una original propuesta de conciliación entre la metafísica platónica y la política aristotélica. Su planteamiento busca legitimar la organización aristotélica del Estado mediante la demostración de que esta se funda en la propia naturaleza. La ciudad se concibe como un cuerpo vivo, sostenido por los mismos procesos fisiológicos que, según la medicina galénica, permiten la vida en el ser humano.

# *Filósofos del uno, del dos y del tres*

**Fernando Infante del Rosal**
Universidad de Sevilla

Aunque nuestra comprensión de los números está mediada por su carácter de objetos matemáticos, de abstracciones, nuestra relación cotidiana con los números es principalmente pragmática: los números nos sirven para contar, para calcular, para medir, para ordenar, para programar, para valorar, para justificar, etc. Esta pragmática matemática está en gran medida imbuida de una honda simbólica matemática y de una persistente estética matemática. Más allá de su carácter abstracto de numerales o cifras, de objetos del sistema lógico-matemático, los números están cargados de significados y valores, guardan un poderoso rasgo simbólico y estético del que no han escapado ni la ciencia matemática ni el pensamiento filosófico.

La matemática recreativa se ha ocupado siempre de aquellos números naturales que encerraban una cualidad especial, como la cifra narcisista, el número vampiro o la terna pitagórica. Más allá del asombro hacia las extrañas coincidencias de la numerología, los números se nos dan siempre como realidades casi sensibles, en muchos casos unidos a imágenes: en nuestra cultura no podemos pensar en el número cuatro sin visualizar una silla o un artefacto estable y eso hace que la simbólica del 4 sea especial, como lo es la de todos los números que llamamos naturales, al menos hasta la cifra a la que algún momento de la historia de cualquier civilización ha concedido un sentido, un símbolo o una imagen.

En la historia de la filosofía nos encontramos frecuentemente con esa asimilación de una matemática simbólica y estética, tanto en los pensadores menos próximos a las matemáticas, como en los que han contribuido a su desarrollo (Hipatia, Descartes, Pascal, Leibniz, Frege, Russell, etc.). El joven Hume afirmaba que los argumentos filosóficos no escapan a elecciones en las que intervienen factores de preferencia y de afectividad; también podemos decir que los factores simbólicos y estéticos intervienen en numerosas ocasiones: que Aristóteles cuadrara sus categorías en diez, al igual que Kant lo haría en doce (agrupadas a su vez en cuatro grupos), responde en gran medida al carácter de perfección del que estos números gozaban en sus respectivos contextos.

Lo que propongo en esta ponencia es un acercamiento a los que podemos llamar filósofos del uno, del dos y del tres. Los filósofos del uno son siempre pensadores del origen, sensibles a la indeterminación de lo primigenio y a su pérdida en el fracturado mundo de las identidades y las individuaciones, nostálgicos del uno primordial pero habituados a gozar del devenir como reminiscencia reiterada de aquel origen. Parménides, Plotino, Ficino, Agustín de Hipona, Rousseau, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Scheler, etc. Estos tienen como contrapartida en su misma línea a los pensadores del término (Hegel, Darwin, Bergson), que observan el despliegue, la evolución o la duración desde la tensión hacia la que las realidades se dirigen.

Los filósofos del dos son los pensadores de lo recto, cavilosos de la virtud y de la ideología, atentos a las dualidades y las dicotomías, y siempre comprometidos con la tarea de redirigir, como Platón o como Adorno, la realidad.

Filósofos del tres son aquellos pensadores del esquema, formalistas, matemáticos, lógicos o estructuralistas, creyentes en una realidad subyacente y estructurante más o menos ajena al tiempo. La terceidad abre siempre el marco de la relación y de la lógica. Es el caso de Aristóteles, Spinoza, Hume, Peirce, Wittgenstein o Barthes, entre otros muchos.

## *¿Aboca al dualismo la dualidad materia/espíritu?*

**Juan Arana**
Universidad de Sevilla

La conferencia parte de la base de que la autoconciencia define lo más específico del ser humano, y constituye una dimensión que bien puede calificarse de espiritual. Muchos han defendido que su aparición en el planeta Tierra supuso una discontinuidad que convirtió en una realidad dual lo que anteriormente había sido algo reducible a un principio único de tipo material. Reviso la continuidad evolutiva que se registra en el surgimiento del hombre como especie. Trata de establecer las bases para compatibilizar la gradualidad que hay en el origen y funcionamiento de la autoconciencia con la discontinuidad metafísica que existe entre ella y las formas naturalizables de conciencia, cuyas características comento.

## *La fama en Dante y desde Dante*

**Gabriel Insausti**
Universidad de Navarra

En su *Commedia*, Dante introdujo varias reflexiones sobre la fama: si bien en un principio hablaba de ella en términos positivos, con las listas de hombres egregios de la Antigüedad clásica en los primeros cantos del *Inferno*, no obstante, en el canto XI del *Purgatorio*, el canto de los artistas, parece descartarla, pues su búsqueda constituiría una pasión fútil y pecaminosa. El episodio ha dado lugar a varios malentendidos, entre otras cosas debido al mito Dante elaborado entre otros por Boccaccio y Petrarca en la siguiente generación. y a la consideración eminentemente positiva que adquiere con ellos la fama como búsqueda alternativa a la sed de riquezas, que debería animar al hombre de letras. Desde ese giro antropocéntrico y secularizante la fama no ha dejado de afirmarse como una secularización de la promesa de vida eterna de las religiones históricas, con ejemplos que forman parte de nuestros códigos sociales y políticos y alcanzan hasta el siglo XXI.

## *Entre miseria y excelencia: el humanismo y la* dignitas hominis

**José Luis Trullo**
Fundador de Humanistas

La reflexión acerca de la *dignitas hominis* ha formado parte de la tradición humanista desde sus albores, incluso antes de que Cicerón la formulase en los términos que aún manejamos hoy. Se trata de elucidar cuál es nuestra condición más propia, aquella a la que estamos llamados a asumir y consumar, sin caer en la depauperación típica de las posturas miserabilistas (el hombre como ser mortal, víctima de sus vicios y defectos e incapaz de sobreponerse a ellos), pero tampoco en la soberbia prometeica que le otorga una patente de corso para comportarse como un dios en la tierra. Así, de la mano de algunos de los autores más significados de nuestra tradición, plantearemos cómo la *dignitas hominis* es la fórmula más equilibrada y viable para alcanzar las "altas metas" (en expresión del arpinate) que hemos sido convocados a coronar, sin perder de vista nuestra irrebasable naturaleza falible y, al cabo mortal. Se trata de un debate especialmente necesario en los tiempos que corren, cuando se libra una agria batalla entre antiespecistas y transhumanistas para desbordar los cauces de lo específicamente humano, tal como lo hemos entendido, como mínimo, durante dos milenios y medio.

## *Dualismo platónico y dualidades paulinas en la tradición del humanismo*

**Javier García Gibert**
Universidad de Valencia

La concepción antropológica del ser humano como entidad compuesta de materia y espíritu y la consideración de que la tarea específica de la *humanitas* consiste en afianzar la prevalencia de lo espiritual sobre lo material estaba ya en las culturas constituyentes del mundo occidental, tanto la clásica greco-latina como la cristiana. Pero esta relación entre materia y espíritu se planteó de dos formas distintas: a la manera esencialmente platónica e intelectual de un dualismo sustancial y ontológico (alma y cuerpo); o como dualidades de diversa índole (existencial, cultural, histórica) que el espíritu humano ha de gestionar en relación con la carne, la letra y la ley, según el planteamiento de San Pablo. La progresiva identificación de la tradición humanista con esta última concepción (sin olvidar, no obstante, las inspiradoras sugerencias de la visión platónica y sin ignorar los peligros y las dificultades que presentaba en toda su pureza el planteamiento paulino) es lo que se pretende señalar en la ponencia, destacando algunos jalones de ese proceso en autores fundamentales de la tradición humanística: San Agustín, Petrarca, Pico della Mirandola o Erasmo.

## *La dualidad palabra/silencio en la poesía española contemporánea*

**Carlos Peinado-Elliot**
Universidad de Sevilla

Como afirma Valente en "Cinco fragmentos para Antoni Tàpies", "mucha poesía ha sentido la tentación del silencio". Esta tendencia que experimenta una parte de la poesía conecta igualmente con la necesidad de poner un freno a la multiplicación de palabras e imágenes que se reproducen, ya sea en la realidad, ya a través de diversos dispositivos. Esta plétora genera deseo o dependencia, pero también cansancio e insatisfacción, que llevan como reacción la búsqueda del silencio.

Aunque la tendencia al silencio puede rastrearse en la poesía desde antiguo, intensificándose al final del XIX, en España se concreta en los años 80 en una tendencia claramente delimitada, en pugna con la tendencia realista dominante, la llamada "poesía de la experiencia". Se observa en esta corriente tanto el rechazo de una palabra automatizada, banalizada, o sometida al poder del momento, como el intento de aproximarse a una experiencia que rebasa el lenguaje, retando a ir más allá. Esta línea perdura en poetas actuales como Chantal Maillard o Ada Salas. Sin embargo, mientras que en algunos de estos poetas el silencio va de la mano de una teología de la palabra (como fuente de la creación), en otros el fin es el enmudecimiento, pues el hombre procede del silencio y va hacia él.

# Dualidades antiguas, dualidades renacentistas

Resúmenes

## *De vuelta hacia los clásicos: un intento de recuperar el pensamiento antiguo desde las categorías humanistas*

**Marco Brescia López**
Universidad de Sevilla

El Humanismo es un movimiento que irrumpe en el escenario histórico, filosófico y cultural en el siglo XVI. Tras la conclusión de la época Medieval, el ser humano se convertirá en el eje central de atención, recayendo sobre él toda la importancia. En este sentido, los humanistas se centrarán especialmente en la recuperación y lectura exegética de los clásicos. A partir de Copérnico, aunque antes ya existía este clima intelectual, se elaboran teorías que destituyen la preponderancia del modelo aristotélico-ptolemaico en la explicación del Universo. Descartes también aportó contribuciones filosóficas cuyo objetivo principal residía en la ruptura con el modelo aristotélico explicativo heredado. Por tanto, existía en el ambiente moderno un interés por construir un nuevo sistema filosófico divergente respecto a las concepciones antiguas. Mientras que para Platón y Aristóteles la realidad era independiente, autónoma, y el filósofo debía teorizar con conceptos para desvelar la verdad (*a-létheia*), en el espíritu moderno iba a desplazarse esta intención contemplativa por un afán de dominio, cuya anticipación se halla en *Génesis 1:26*. La aurora de este nuevo espíritu, que anhela el dominio y la manipulación de la naturaleza para ponerla a su servicio, desarticula las categorías clásicas basadas en el máximo respeto a la physis, que concebían como manifestación ontológica (no cronológica) originaria, como brota del ser.

Por eso Platón y Aristóteles sitúan el origen del filosofar en la admiración, en el asombro ante los objetos de la realidad, que impactan sobre nosotros y que de alguna manera nos movilizan, nos sugieren sumergirnos en la intrincada tarea de explicar su estatuto ontológico. La esencia del filosofar reside, entonces, en la contemplación. De ahí que Aristóteles en el libro X de la *Ética a Nicómaco* haga una defensa a ultranza de la contemplación, señalando que la vida filosófica, liberada de necesidades vitales y de obstáculos materiales, es el fin mismo de la existencia. No obstante, esta cosmovisión iba a verse resquebrajada y reemplazada por la concepción moderna, cobrando la ciencia basada en la utilidad y en la practicidad una especial relevancia. De hecho, esta sensibilidad intelectual moderna es la que se ha extendido en el tiempo. La tecnociencia posmoderna es heredera directa de este prejuicio hermenéutico. La consecuencia indeseable ha sido que ha derivado en

una devaluación de la actividad filosófica, hasta el punto de que hoy día ha quedado excluida de muchos centros de enseñanza, o rebajada considerablemente de sus horas lectivas. La tendencia a la utilidad implica una depauperación de la sensibilidad filosófica, pues su servicio carece enteramente de rentabilidad productiva o tecnológica.

En este sentido, ante esta contextura vital, nuestro propósito consistirá en, desde la base de los planteamientos de algunos de los humanistas más relevantes, como Pico de la Mirándola, Erasmo o Vives, intentar recuperar el pensamiento de los griegos, que ha quedado disuelto y evaporado por la mentalidad cientificista. Es cierto que para Platón el humano no ocupaba una posición central dentro del universo, siendo más bien periférica, y que para Aristóteles había realidades más dignas que el ser humano, como los cuerpos celestes, pero tanto los clásicos como los humanistas comparten un mismo punto: la defensa de las letras, de la importancia de las humanidades en la vida de los seres humanos. Por tanto, nuestro objetivo se fundamenta en el intento de, a través del humanismo, buscar fórmulas adecuadas para relacionarnos de otra manera con los griegos. Hay que recuperar a los clásicos, y elaborar una nueva teoría adaptada a la actualidad en la que puedan encontrar cierto encaje y en la que puedan manifestar su pulcritud universal, su brillantez recóndita, el fulgor que albergan. Así, nos servirá todo esto para comprender el mundo contemporáneo, que no puede prescindir de los mecanismos de interpretación filosófica. Desde los humanistas, una nueva relación con los clásicos es posible.

Bibliografía esencial

Moro, T. (2016). Utopía. Ariel.
Moro, T. (2012). Epigramas. Rialp.
de la Mirándola, P. (2018). Discurso sobre la dignidad del hombre. Universidad nacional Autónoma de México.
de la Mirándola, P. (1982). Conclusiones filosóficas, cabalísticas y teológicas. Obelisco.

## *El buen príncipe versus el tirano: la construcción de la figura del príncipe cristiano en Erasmo de Rotterdam*

**Agustín Palomar Torralbo**
Universidad de Granada

Una oposición recorre de modo general el pensamiento político de los siglos XVI y XVII: la figura del buen príncipe en contraste con la figura del tirano. Este contraste se hace especialmente patente en Erasmo y en su *Institutio Principis Christiani* publicada en 1516. Este modo de hacer patente la figura ejemplar del príncipe reverberará en pensadores políticos cristianos y, concretamente, en pensadores políticos hispanos como Juan de Marian, Pedro de Rivadeneira y Baltasar Gracián.

Esta figura se dibuja en Erasmo, por un lado, desde su *philosophia Christi*, pues el buen príncipe ha de tener como modelo ejemplar la figura de Cristo. Ahora bien, esta figura no ha de venir dada mediante la especulación teológica al modo escolástico, sino mediante el atento estudio de los textos bíblicos cuya exégesis requiere del conocimiento de criterios lingüísticos y filológicos. El estudio de las sagradas escrituras, especialmente, lo que él denominó inicialmente *Novum instrumentum*, se torna en el método para elaborar esta *philosophia Christi* que ha de servir de orientación en la educación del príncipe cristiano, pues el príncipe, dice Erasmo, ha de tener la mejor opinión de Cristo, pues sólo así pueden quedar arraigados en él los preceptos evangélicos.

Pero, por otro lado, junto a esta oposición originaria entre el modelo teológico evangélico de Cristo y la figura del príncipe como gobernante, la figura del príncipe cristiano emerge, en el texto de la *Institutio*, no ya dentro de la perspectiva religiosa/teológica, sino de la humana/política del contraste con la figura del tirano. En el largo capítulo I de la *Insitutio*, Erasmo dibuja esta figura del príncipe destacándola mediante la

constante oposición de la figura del tirano constituyendo esta oposición originaria la fuente de las múltiples dualidades con las que se traza el perfil de uno y otro.

De entre otras dualidades, podemos entresacar las siguientes: si la intención del buen príncipe es obrar recta y honestamente, la del tirano, es hacer lo que se le antoja; si el buen príncipe gobierna con sabiduría, integridad y bondad, el tirano lo hace con miedo, engaño y artimañas; si el buen príncipe tiene como premio el honor que da la virtud, el tirano, en cambio procura como el premio de las riquezas; si el buen príncipe pretende ser amado, el tirano, temido; si el príncipe bueno administra el mando para la república, el tirano, lo hace para sí mismo; si el príncipe considera que está suficientemente protegido por el bien que hace a los ciudadanos, el tirano, mira por su seguridad con una escolta de bárbaros y con ladrones pagados; si el príncipe cristiano acoge a los ciudadanos que se distinguen por su virtud, prudencia o autoridad como colaboradores y amigos, el tirano, considera sospechosos y detestables todos los ciudadanos que se distinguen por su virtud, prudencia o autoridad; si el príncipe cristiano se deleita con los más sabios y los amigos que le hablan con más libertad, el tirano, lo hace con los estúpidos, los criminales o los aduladores; si el buen príncipe considera que las riquezas de los ciudadanos ante todo deben formar parte del erario público, el tirano, hace que las riquezas de los ciudadanos vayan a parar a unos pocos, que son los peores y así debilita a la mayoría; si el buen príncipe se complace en la libertad de los ciudadanos, el tirano, trata de tener a todos sometidos bajo su dominio con leyes o delaciones, etc.

El propósito de mi comunicación, como puede verse, es mostrar de qué modo estas dualidades configuran el modelo ejemplar del príncipe en oposición al tirano en el trasfondo de esa otra oposición entre el propio príncipe educado cristianamente y la figura de Cristo mostrando al mismo tiempo las consecuencias que la configuración de este modelo ejemplar del príncipe tiene para los demás temas de la política tratados por Erasmo en la *Institutio*: la paz, la beneficencia, los impuestos, los pactos, la reforma de las leyes, la ocupación de cargos públicos, la declaración de la guerra, las alianzas matrimoniales, etc.

## *¿Panpsiquismo o panteísmo? La omnipresencia del Alma del mundo en la cosmología de Giordano Bruno como solución al dualismo entre materia y divinidad*

**Alejandro Flores Jiménez**
Universidad Nacional Autónoma de México

Comúnmente, la investigación académica ha tendido a clasificar la cosmología de Giordano Bruno como «panteísta», reduciendo así la complejidad de su propuesta filosófica a una mera identificación de Dios con la naturaleza. Esta interpretación, sin embargo, oscurece una distinción fundamental en el pensamiento de Bruno: la resolución de la dualidad entre materia y divinidad, entre lo material y lo intelectual, a través de la omnipresencia del Alma del Mundo. En este marco, propongo que la cosmología -y por tanto la metafísica- de Bruno debe ser comprendida no tanto como una suerte panteísmo, sino como una propuesta plenamente «panpsiquista».

Paul-Henri Michel ha advertido que el enfoque panteísta incurre en un reduccionismo que no hace justicia a la riqueza del pensamiento bruniano. Para Bruno, Dios se expresa en la naturaleza, pero la naturaleza no agota la esencia divina; la materia es permeada por la divinidad, pero no se confunde con ella. Considero que aquello que posibilita esta imbricación entre lo natural y lo divino es el Alma del Mundo o Espíritu Universal, que habita toda la materia sin perder su carácter divino. Dado que el Intelecto universal no constituye en Bruno una instancia separada del Alma del Mun-

do -sino que, como él mismo afirma, es "la facultad más íntima, real y propia" de ella (*De la causa* II, p. 232)-, resulta adecuado hablar de un panpsiquismo universal: toda acción del Intelecto divino ocurre mediante el Alma y a través de la Materia, de modo que ninguna manifestación en el universo escapa a una dimensión anímica.

Desde esta perspectiva, la tradicional dualidad entre materia y espíritu no se niega, sino que se integra mediante un principio común que los atraviesa: el Alma, entendida como presencia divina que se manifiesta en diversos grados, modos y formas. Esta concepción permite repensar el universo bruniano no como una suma de entidades separadas ni como un bloque indiferenciado, sino como una totalidad articulada, donde cada ser es expresión de una inteligencia interior al universo. Lejos de disolver las diferencias entre lo sensible y lo inteligible, lo humano y lo divino, Bruno sostiene que estas distinciones se integran en un fondo común animado. El universo no es simplemente "Dios en la naturaleza", sino una manifestación de lo divino que actúa en y a través de la materia mediante el Alma universal. Por ello puede afirmar que el universo está "lleno de dioses", pues cada cosa encarna, a su modo, un aspecto de la Mente universal.

En conclusión, el objetivo de esta ponencia es demostrar, a partir de textos clave de *De la causa, principio et uno* y otras obras brunianas, que la cosmología de Bruno responde a una visión esencialmente panpsiquista, en la que la materia está viva porque el alma -y con ella la mente divina- la habita y modela. A su vez, lo que posibilita la inmanencia de lo divino es también el Alma del Universo o Espíritu divino, como también la denomina Bruno. De este modo, la visión bruniana del universo no disuelve las dualidades tradicionales, sino que las vincula en una única realidad viva y animada.

## *Sobre la posibilidad de una lectura humanista de Schelling: el escepticismo en Schelling y Machado*

**Alfonso Baena Martínez**
Universidad de Sevilla.

Schelling ha sido caracterizado habitualmente como un pensador idealista, lo que implica un pensamiento abstracto, sistemático y alejado de la realidad, es decir, en su intento por explicarla, acaba desatendiéndola. Además, se le presenta como un pensador romántico, lo que conlleva una sensibilidad exagerada orientada hacia un ideal trascendente y ajeno al mundo. La caracterización habitual de Schelling como pensador idealista, abstracto, sistematizado y romántico, influida por la interpretación heideggeriana en España, es parcial.

Esta postura recogida a partir de la influencia de la interpretación heideggeriana en España vemos que no concuerda cuando pasamos a observar las primeras de sus obras. Cuando observamos las primeras obras de Schelling encontramos características que escapan al germanismo antihumanista de Heidegger. No es solo el hecho de que Schelling empiece su andadura académica con una obra acerca de una lectura de las sagas míticas de los pueblos más antiguos, lo que le llevó a una comprensión del lenguaje como algo dinámico, cambiante, de lo que debemos ocuparnos como filósofos. Sino que también presentará en sus obras más sistemáticas una relativización de su propia sistematización. Aunque en *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en gener*al y en *Del yo como principio de la filosofía* muestre una pretensión de conformar un sistema cerrado y estático, encontramos en ambas obras un ánimo de desconfianza que será recogido y radicalizado en Cartas filosofías sobre dogmatismo y criticismo, donde presentará un escepticismo crítico que dinamita y dinamiza su comprensión de lo que es hacer filosofía.

Esto es, Schelling en el principio de su carrera académica conforma un pensamiento estructurado, pero no por ello estancado, que trata de explicar cómo se hace una filosofía dinámica. Para Schelling el filósofo no es aquel individuo ajeno al mundo sino justamente aquel que está más en contacto con él. Para Schelling, el filósofo debe de ir más allá del lenguaje simbólico y avanzar hacia las enseñanzas humanas más profundas, hacia la sabiduría.

Es así que, desde el pensamiento hispano, resulta necesaria incorporar como válida esta interpretación tan cercana a nuestro temple. Para confrontar la postura heideggeriana y entender a Schelling desde nosotros mismos aparece como necesaria la

presentación de una comparación de esta postura con un pensador más nuestro. De entre las figuras posible Machado resulta ser más que indica. Machado nos permite un diálogo con Heidegger a la vez que una comparación más que provechosa con Schelling, ya que en su obra *Juan de Mairena* presenta un escepticismo similar al de Schelling. Como él mismo nos indica, el folklore andaluz es propiamente un escepticismo extremado y metafísico -un escepticismo que como el de Schelling reniega del dogmático-.

El escepticismo caracterizado por ambos autores trata de ser ajeno al dogmatismo y, para ello, tratan de aunar tanto la figura del filósofo cómo la del poeta. El filósofo, el gran bufón de la divinidad para Machado y aquel quien ha perdido la viveza en su habla para Schelling, debe acercarse a la poesía, debe de volver a hacer viva su palabra. El filósofo debe devenir poeta. De tal manera que ambos pensadores les diagnostican lo mismo a los filósofos de su tiempo: una falta de viveza y dinamización en su lenguaje.

En definitiva, a partir de la comparación con Machado la habitual caracterización del pensamiento de Schelling como sistemático y alejado de la comprensión de la condición humana procedente de la influencia heideggeriana puede ser desarticulada. La lectura heideggeriana permea la interpretación schellinguiana en España, lo que desconecta su obra de una comprensión mediterránea o sureña de su pensamiento. Por ello, y con afán de no desatender a la importancia de esta parte de su obra, se pretende realizar una comprensión humanista e hispánica de su obra a través de la obra *Juan de Mairena* de Machado.

Es por ello por lo que en esta presentación pretendo analizar preguntas tales como:

(i) ¿Sería posible una lectura hispana y humanista y, por tanto, alejada del heideggerianismo del pensamiento de Schelling?

(ii) O, lo que es lo mismo, ¿resultan armónicos el escepticismo crítico de Schelling y el escepticismo extremado de Machado a través de las respectivas figuras del filósofo-poeta?

(iii) Y si esto es posible, ¿con la comparación se logra dinamizar la anteriormente comprendida como estática obra de Schelling?

## *Femineidad para la liberación masculina: la dualidad romántica en* Lucinde *de Friedrich Schlegel*

**Salomé Sánchez Trindades**
Universidad de Sevilla

El motivo por el que hemos decidido trabajar en esta ocasión la relación entre la femineidad y la liberación de la masculinidad es porque es un tema principal, no sólo en la obra que comentaremos, *Lucinde*, sino en multitud de literatura de la época romántica alemana.

Mientras que la categoría de *lo masculino* ha solido ser vista históricamente como la cumbre, la totalidad, en los pensadores y literatos románticos se hace una revaloración de este género: está incompleto y falto de *algo*. Por su parte, lo femenino también cobra nuevos adjetivos: se asocia con lo misterioso, lo que está por descubrir, la Naturaleza que tiempos previos había sido denominada como oscura y negativa. Así, las lindes de las categorías de lo masculino y lo femenino quedan difuminadas e irreconocibles, pues mientras que el primero se sabe de la carencia, el segundo es la completud -aún- desconocida.

Mediante la historia de Julius -el protagonista del relato-, Schlegel hace una especie de autobiografía (importante en tanto Lucinde está relacionada con Dorothea Veit, quien fue esposa del propio Schlegel), donde se hace explícita la necesidad de, por un lado, *salir de sí* mediante el recurso del viaje y, por otro, de la compañía femenina: a partir de ir viajando, explorando y, de dicha

forma, *conociéndose*, es que Julius va relacionándose con distintas mujeres. De igual forma, los distintos caracteres de las diversas mujeres que van apareciendo también juega con los distintos géneros literarios que va usando el autor a través de toda la obra: hay partes en verso ditirámbico, en prosa, narración, e incluso diálogo.

La última mujer que aparece, la definitiva, es Lucinde -de ahí que la novela tenga tal nombre-, que se aprecia como la perfecta recopilación de todo lo vivido por Julius con las mujeres previas.

En lo que más nos centraremos en esta ocasión será, tal y como refleja el título de nuestra comunicación, en la dualidad de géneros con la que juega Schlegel: cómo la masculinidad necesita de lo femenino para saberse completo y, por tanto, libre; y cómo la femineidad es necesitada de lo masculino para salir a la luz.

Así pues, se concluye la importancia que se le dio en la etapa romántica tanto a lo literario como a lo femenino, y cómo ambas cuestiones son necesariamente un dualismo humanista inseparable: no puede entenderse la completud a la que aspira el segmento, la ruina, en definitiva, la masculinidad, sin antes preocuparnos por desvelar los misterios que la Naturaleza ha guardado en el seno femenino. Sólo la unión de ambas cuestiones formará adecuadamente el carácter masculino y, por tanto, de la humanidad, pues habrá una re-visión a cómo es entendida la feminidad en las lentes de entonces.

Veremos cómo la masculinidad, el hombre, deja de verse como un ser completo, modelo a seguir, para pasar a ser señalado como inconcluso y necesitado de sueño: cualidades, ambas, pertenecientes a lo femenino. Por lo tanto, evidenciamos la necesidad de fijar la vista al sujeto en el cual se encuentran todas las respuestas que siempre se han necesitado: la mujer, quien, junto a la literatura y la filosofía, hará posible una revolución y revalorización de la sensibilidad.

## *De jardín a naturaleza salvaje. Una genealogía del dualismo vital de Ralph W. Emerson*

**David Romero Raposo**
Universidad Nacional de Educación a Distancia

En octubre de l835, un año antes de la primera edición de *Nature*, Ralph Waldo Emerson escribí a en su diario: «si un hombre degenera en jardines [*goodness*], debe ser injertado de nuevo en su naturaleza salvaje [*wild stock*]».

Tomando esta poderosa imagen como punto de partida, la presente conferencia tiene como objetivo reconstruir el dualismo vital de Emerson desde una perspectiva histórica. No hablamos aquí de un dualismo clásico, como el que propusieron Plato n con su división entre cuerpo y alma, o Descartes con su distinción entre *res cogítans* y *res extensa*. Lo que encontramos en Emerson es más bien una tensión ontológica entre dos formas de estar en el mundo, dos maneras radicalmente distintas de vivir la vida.

En otras palabras, no nos enfrentamos a un dualismo moral o polí tico, sino a una alternativa profundamente ontológico y vitalista. Frente al ser domesticado, cultivado y transformado en jardín, Emerson opone el ser que regresa a su origen, a su naturaleza salvaje, a la fuerza generadora y creadora de vida.

Para comprender plenamente el sentido y la radicalidad de este dualismo vital emersoniano, es necesario emprender un recorrido histórico que nos permita rastrear sus raí ces y transformaciones. Esta genealogía no busca establecer una línea evolutiva cerrada, sino iluminar los desplazamientos conceptuales que hicieron posible que, a lo largo del siglo XIX, Emerson encabezara una generación de románticos norteamericanos que apostaron por internarse en ese sendero que los llevó a abandonar los jardines de las ciudades para adentrarse en los bosques originarios de América.

# *Dualidades del transhumanismo*

**Javier Leiva Bustos**
Universidad Complutense de Madrid

La promesa del proyecto transhumanista no se limita únicamente, ni mucho menos, al biomejoramiento de la especie humana. Tal y como han destacado representantes del movimiento, como Nick Bostrom o David Pearce –por citar algunos–, la humanidad no es el punto final de ningún proceso en la lucha por la adaptación, como podría haber pensado un Charles Darwin; ni siquiera tiene por qué estar atada siempre a su naturaleza o condición biológica, como afirmaba un defensor de la técnica como Ortega. Por el contrario, si el supuesto anhelo históricamente esquivo del ser humano ha sido el de la longevidad sempiterna y, sobre unas bases racionalistas ilustradas, la tecnología permite ahora el cumplimiento de ese antiguo sueño, el uso de esta última se torna, no ya sólo una *urgencia* moral, sino una exigencia. En otras palabras, es un *deber moral* del ser humano el ponerse a los mandos de su propia evolución biológica, de controlar su propio biomejoramiento, hasta el punto de trascender a un nuevo e inaudito nivel. Un estadio que, obviamente, no se limita a la temprana fase en la que nos encontramos; ni siquiera a la etapa transhumanista, que, como su propio nombre indica, no es más que un momento de transición. A lo que apunta, y a lo que a juicio de los transhumanistas se oponen los denominados «bioconservadores», es a la consecución de un progreso democrático donde todos –no sólo una élite– aumenten las condiciones humanas y superen sus limitaciones de tal manera que se alcance una nueva condición. Una ausente de dolor, pesares, envejecimiento o mortalidad; el llamado «posthumano». O dicho con los términos de Harari: lo que persigue el transhumanismo es la conversión en el *homo deus*.

A priori, este objetivo parece una idealidad a alcanzar, una suerte de Paraíso en la Tierra, no ya de aproximación asintótica, sino posible *de facto*. Y, sin embargo, la propuesta que pretendo traer aquí en esta comunicación es que semejante propósito, no es que sea imposible, o siquiera indeseable; es que atenta y resulta enemigo de la humanidad misma. Ciertamente, existen ataques muy débiles intelectualmente contra el transhumanismo, que no son los que aquí se pretenden abordar. Por el contrario, lo que quisiera argumentar y a propósito de lo cual debatir son dos críticas que podríamos catalogar como la «crítica fenomenológica» y «concepción errónea de la identidad personal».

La primera encuentra su apoyo fundamental en el planteamiento heideggeriano del «*Sein zum Tode*» –«ser para la muerte»– en *Ser y tiempo*, por el cual el hecho de ser mortales, de tener una estructura comprensiva como ser finito, dota de una revelación cuyo potencial no tiene ninguna otra posibilidad, a saber: la individualidad radical. En otras palabras, la comprensión de la muerte como posibilidad se vincula estrechamente con la posibilidad de hacerme cargo de mí mismo como individuo, evitando cualquier tipo de auto-delegación. Se trata de un ejercicio propio de auto-transparencia, ser conscientes del modo *propio* del existir, en lo que José Gaos bautizó como «*sub specie individuationis per mortem*». En síntesis, la posibilidad de la muerte atestigua la posibilidad de una existencia propia en el mundo, individual, donde el ser de cada uno le es entregado como una tarea finita.

Respecto a la segunda, ya Aristóteles había destacado en su reflexión ética la irracionalidad e indeseabilidad que había en la *hybris* de pretender ser un dios –sea uno mismo o un conocido–. Después de todo, si el θεός –*theós*– es,–además de inmortal, jovial y eternamente joven –estos dos últimos rasgos pertenecientes a la mitología griega, no al pensamiento aristotélico–, sumamente perfecto y, por ende, autónomo y autárquico, ¿qué necesidad tendría de nada o nadie más? Esto es, transformarse en ese *homo deus* supone eliminar cualquier atisbo de humanidad en nosotros, no conservar nuestra identidad ni conciencia, en la medida en que renuncia a cualquier condición, vulnerabilidad, comunidad y experiencia de lo humano. Así las cosas, en última instancia, el proyecto transhumanista no desea la vida, mejoramiento y perfeccionamiento humanos, sino su muerte y aniquilación, en su supuesto y pretendido afán de «superación».

# Escrituras duales, lecturas dualistas

Resúmenes

## *Sapientia contra scientia: El giro humanista en el* De ignorantia *de Petrarca*

**María José Martín Velasco**
Universidad de Santiago de Compostela

La presente comunicación examina el tratado *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367) de Francesco Petrarca como un texto clave que cristaliza el cambio de paradigma intelectual entre la escolástica aristotélica dominante en la Baja Edad Media y los albores del humanismo renacentista. Este momento de transición, que representa un replanteamiento de la relación entre contemplación platónica y deliberación aristotélica, resultó fundamental para la configuración del humanismo cristiano posterior.

Específicamente, el trabajo analiza cómo la crítica petrarquiana a los "aristotélicos" de su tiempo no constituye un rechazo absoluto a Aristóteles, sino más bien una reacción contra cierta recepción escolástica del Estagirita que, a ojos de Petrarca, había desvirtuado tanto el pensamiento original aristotélico como los elementos platónico-agustinianos fundamentales para una comprensión integral del ser humano.

A través del análisis textual del *De ignorantia,* examinamos cuatro dimensiones interrelacionadas de este cambio paradigmático: l. Las transformaciones en la concepción ética cristiana, 2. La reformulación metodológica del acceso al conocimiento, 3. La reconfiguración de la relación entre fe y razón, y 4. La proyección de estas ideas hacia el humanismo renacentista propiamente dicho.

Este estudio se justifica por el significativo papel que desempeña el *De ignorantia* como texto bisagra entre dos concepciones del conocimiento y del ser humano. Si bien la crítica petrarquiana al aristotelismo ha sido estudiada anteriormente, la novedad de nuestro enfoque radica en analizar este texto específicamente como un punto de inflexión en la valoración diferencial entre elementos platónicos y aristotélicos en la tradición cristiana, y su impacto determinante en la configuración del humanismo.

Los objetivos principales de esta comunicación son:

l. Analizar la crítica petrarquiana a la recepción escolástica de Aristóteles como catalizador de un cambio paradigmático.

2. Examinar la recuperación de elementos platónico-agustinianos en el *De ignorantia* como fundamento de una nueva antropología.

3. Identificar las transformaciones metodológicas que propone Petrarca frente al método escolástico.

4. Evaluar el impacto de esta obra en la posterior configuración del humanismo cristiano renacentista.

*Metodología*

La metodología combina el análisis filológico-conceptual del *De ignorantia* con una contextualización histórico-filosófica que sitúa la obra en su momento de producción. Se realizará un estudio comparativo entre pasajes clave del tratado petrarquiano y textos representativos tanto de la tradición escolástica aristotélica como de la tradición platónico-agustiniana. Asimismo, se rastreará la proyección de las ideas petrarquianas en autores humanistas posteriores como Lorenzo Valla, Pico della Mirandola y Erasmo de Rotterdam.

La comunicación se estructura en cuatro secciones principales:

l. Análisis de las circunstancias específicas de su redacción como respuesta a la acusación de ignorancia por parte de cuatro venecianos aristotélicos, situando la obra en el panorama intelectual del siglo XIV.

2. Examen de la distinción petrarquiana entre *scientia* (conocimiento técnico-filosófico) y *sapientia* (sabiduría moral-espiritual), analizando pasajes específicos donde Petrarca cuestiona la identificación entre erudición aristotélica y verdadero conocimiento.

3. Análisis de la revalorización petrarquiana de elementos como la introspección, la primacía de la voluntad y la experiencia personal, de raíz agustiniana, como contrapeso al intelectualismo aristotélico.

4. Estudio de las propuestas metodológicas alternativas que sugiere Petrarca, especialmente su rehabilitación de la retórica ciceroniana frente a la lógica aristotélica, y su preferencia por un acercamiento más vivencial y literario al conocimiento.

*Conclusiones e implicaciones*

La comunicación concluye que el *De ignorantia* representa un punto de inflexión fundamental en la oscilación histórica entre elementos platónicos y aristotélicos en la tradición occidental. La crítica petrarquiana, lejos de ser meramente destructiva, sentó bases conceptuales y metodológicas para la posterior síntesis humanista, que recuperaría una visión más integral del ser humano. Este análisis permite comprender mejor cómo los momentos de crisis y crítica intelectual, como el representado por Petrarca, resultan esenciales para comprender la dinámica de cambio en la historia del pensamiento humanista.

## *Aforismos: entre la perennidad de la sabiduría antigua y la perspicacia del pensamiento moderno*

**Anastasia Vakouftsi**
Universidad Aristóteles de Tesalónica, Grecia

*Introducción: El aforismo como forma de pensamiento en tensión*

En un tiempo donde la velocidad de la información amenaza con diluir la profundidad del pensamiento, el aforismo resurge como una forma de resistencia intelectual. Breve, incisivo, a menudo paradójico, el aforismo no es solo una forma literaria: es una estrategia del pensamiento. Su poder radica en su capacidad para condensar una visión del mundo en una sola frase, para decir lo esencial sin rodeos, para iluminar -como un relámpago- zonas oscuras del saber.

Pero el aforismo no ha sido siempre el mismo. Su historia es también la historia de una transformación del pensamiento occidental. En la antigüedad, el aforismo era norma, sentencia, sabiduría transmitida desde la autoridad del maestro al discípulo. Hipócrates, por ejemplo, los utilizaba para transmitir principios médicos fundamentales: "La vida es corta, el arte largo". Los estoicos, como Séneca o Epicteto, los empleaban para enseñar virtudes y autodominio. En estos textos, el aforismo era solemne, universal, casi sagrado. Su propósito era guiar la vida, no entretenerla.

En la modernidad, se convierte en fragmento, en esquirla de lucidez, en forma de escepticismo o ironía. Esta evolución no es meramente estilística: refleja un cambio profundo en la relación del sujeto con la ver-

dad, con el lenguaje y con el conocimiento. Ya no pretenden ofrecer verdades absolutas, sino cuestionarlas. El aforismo moderno es más juego que dogma, más espejo que faro.

Esta ponencia se propone explorar esa dualidad: el aforismo antiguo como forma de orden y el aforismo moderno como forma de ruptura. A través de una selección de autores españoles -de Gracián a Cioran, de Quevedo a Ramón Eder- analizaremos cómo esta forma breve ha sido capaz de adaptarse a contextos históricos, filosóficos y estéticos radicalmente distintos, sin perder su esencia: la de ser una chispa de pensamiento que, en su brevedad, desafía al tiempo.

*Desarrollo*

*Aforismos antiguos o clásicos españoles*

Francisco de Quevedo (1580-1645)

Aforismo: "Poderoso caballero es don Dinero."

Comentario: Más que un aforismo, es un verso convertido en sentencia. Quevedo resume en una línea la corrupción del valor humano por el poder económico, una crítica que sigue vigente.

Baltasar Gracián (1601-1658)

Aforismo: "Lo bueno, si breve, dos veces bueno."

Comentario: Este aforismo es casi un manifiesto del género. Gracián defiende la concisión como virtud intelectual y estética. En un mundo barroco saturado de ornamento, él propone la economía del lenguaje como forma de sabiduría.

*Aforismos modernos españoles*

José Bergamín (1895-1983)

Aforismo: "El pensamiento no sirve para pensar, sino para dejar de pensar."
Comentario: Bergamín subvierte la lógica tradicional. El pensamiento, en lugar de ser herramienta de claridad, se convierte en medio de suspensión, de ruptura. Es un aforismo que dialoga con el misticismo y el existencialismo.

Ramón Eder (1952-)

Aforismo: "El aforismo es un relámpago en la noche del pensamiento."
Comentario: Una autorreflexión sobre el género. El aforismo no ilumina todo, pero sí lo suficiente para revelar lo esencial. Es una forma de conocimiento instantáneo, intuitivo.

*Conclusión: El aforismo como espejo del pensamiento y del tiempo*

El aforismo, en su brevedad fulminante, no solo condensa ideas: revela estructuras profundas del pensamiento y del espíritu de cada época. En su tránsito desde la antigüedad hasta la modernidad, ha pasado de ser una forma de autoridad a una forma de disidencia; de ser norma a ser grieta; de ser guía a ser espejo.

El aforismo antiguo nos habla desde la estabilidad de un mundo ordenado, donde la verdad era una y el lenguaje su vehículo fiel. El aforismo moderno, en cambio, nace del vértigo de un mundo fragmentado, donde la verdad se sospecha, se ironiza o se disuelve. Pero ambos, en su diferencia, comparten una misma vocación: resistir al ruido, al exceso, a la banalidad. Son formas de pensamiento que no se resignan a la dispersión, que buscan lo esencial en medio del caos.

En un presente saturado de palabras vacías, el aforismo sigue siendo un acto de precisión y de coraje intelectual. Nos obliga a detenernos, a pensar, a releer. Y en esa pausa, en ese instante de lucidez, tal vez encontremos no solo una idea, sino una forma de estar en el mundo. Ya sea con la solemnidad de un sabio griego o con la mordacidad de un escéptico contemporáneo, sigue recordándonos que a veces, una sola frase basta para decirlo todo.

## *Dualidades en la obra de Lucio Marineo Sículo: Humanismo, Historia y Censura en la España de los Reyes Católicos*

**Francisca Beloso García**
Universidad de Cádiz

La presente comunicación propone analizar las dualidades inherentes al humanismo renacentista a través del estudio de

la figura y obra de Lucio Marineo Sículo, intelectual clave en la difusión de los *studia humanitatis* en la España de finales del siglo XV y comienzos del XVI.

Se abordará especialmente su obra *De Laudibus Hispaniae* (1496-1497), pionera en la geografía e historia peninsular, como ejemplo paradigmático de las tensiones entre tradición y modernidad, erudición y compromiso político, así como entre la libertad intelectual y las restricciones impuestas por la censura de la época.

*Antecedentes*

El Grupo de Investigación "Elio Antonio de Nebrija" ha realizado una labor destacada en el estudio de Marineo Sículo, con investigaciones previas centradas en sus obras hitoriográficas y poéticas.

Sin embargo, *De Laudibus Hispaniae* ha recibido menos atención crítica, especialmente en lo relativo a su edición y traducción.

La única edición conocida data de 1496-1497 (Burgos), y no existe aún una traducción moderna, lo que limita el acceso a su contenido y su análisis en clave contemporánea.

*Estado Actual del Tema*

La obra se estructura en siete libros que abordan desde la geografía y las provincias ibéricas hasta las costumbres hispanas, reflejando la dualidad entre la mirada erudita del humanista y la función propagandística al servicio de la monarquía de los Reyes Católicos.

Esta dualidad se manifiesta también en la tension entre la imitación de modelos clásicos (Cicerón, Bocaccio) y la adaptación a los intereses políticos y culturales de la España de su tiempo.

*Metodología*

La investigación se basa en una metodología de edición crítica tradicional, siguiendo los procesos ecdóticos de Lachman y Maas, adaptados a los textos impresos modernos según el método del profesor Maestre.

Se realiza un análisis filológico detallado, prestando especial atención a la prosa Latina y sus modelos, así como un estudio comparativo con otras obras de Marineo y de la tradición humanística europea.

*Justificación y Relevancia*

La dualidad entre la aspiración humanista y las limitaciones impuestas por el contexto político y social es una constante en la historia del humanismo, y *De Laudibus Hispaniae* ofrece un caso de estudio excepcional.

La edición y traducción permitirán acceder a un texto fundamental para comprender la evolución del humanismo en España y su relación con el poder, la censura y la construcción de identidades colectivas.

*Conclusión*

El estudio de *De Laudibus Hispaniae* desde la perspectiva de las dualidades del humanismo permitirá profundizar en las complejas relaciones entre erudición, poder y censura en la España de los Reyes Católicos, contribuyendo a una mejor comprensión del legado humanista y sus tensiones internas.

## *¿La persigo, o más bien es ella quien me persigue? Una dualidad esencial: la correspondencia sobre la Ninfa de Aby Warburg*

**Ada Naval García**
Universitat Pompeu Fabra | Università Ca' Foscari

En la primavera de 1900, el importantísimo historiador del arte alemán Aby Warburg inicia una correspondencia ficticia con su amigo y crítico de arte holandés André Jo-

lles. La correspondencia, bajo el título *Ninfa fiorentina*, cifra uno de los momentos más importantes de la producción teórica de Aby Warburg, pero, también, uno de los más inusuales. La correspondencia está formada por dos cartas, la *Epistola prima* de Jolles y la respuesta de Warburg, pero del proyecto se conservan, en el Archivo Warburg de Londres, cientos de documentos que reflejan la importancia fundamental que tuvo en el desarrollo del pensamiento de Warburg.

Las dos cartas, único material editado hasta el momento, permiten acercarse a las reflexiones que ambos estudiosos desarrollan sobre el significado de la presencia de una joven criada que entra, con paso ligero, en la escena del fresco de la *Natividad de San Juan* de Domenico Ghirlandaio en Santa María Novella, Florencia. En este estudio, a través de la joven criada a la que Warburg denominará «Ninfa», se encuentra el germen del estudio de Warburg sobre la imagen en movimiento. Así, esta escena y, en especial, este personaje -la joven criada, la Ninfa-, se convierte en protagonista de dos cartas en las que Jolles, por un lado, camufla el contenido teórico en una suerte de declaración de su amor, fascinación, por la joven mientras que Warburg, por otro, insta a buscar en el pasado de la joven el porqué de su irrupción en la escena. En esta búsqueda hacia su pasado, hacia detrás, Warburg emprende el camino hacia el estudio de su gran consigna: *Nachleben der Antike*, «supervivencia de la Antigüedad».

La propuesta que presento para el III Congreso Nacional de Humanistas bajo el título *¿La persigo, o más bien es ella quien me persigue? Una dualidad esencial: la correspondencia sobre la Ninfa de Aby Warburg* pretende indagar en la importancia de la forma, es decir, del género epistolar -cuya elección continua con la importantísima tradición humanista que Warburg estaba estudiando en ese mismo momento, por ejemplo, a través de las cartas entre Bartolomeo Fonzio y Francesco Sassetti- en el desarrollo de una dualidad esencial, de una polaridad entre el amigo que desea agarrar [*greifen*] y Warburg que desea comprender [*begreifen*].

Así pues, por un lado, la fascinación, el amor, el deseo de agarrar; por otro, el deseo de comprender. Esta dualidad entre emoción y razón es la que se desdobla, dialoga, en la correspondencia entre Jolles y Aby Warburg y que, en realidad, esconde la propia dualidad del pensamiento de Warburg porque la polaridad *greifen-begreifen* se convertirá en el elemento motriz, y central, de todo el pensamiento warburgiano sobre las imágenes.

La correspondencia se presenta en este caso como *formato esencial* para desplegar una dualidad intelectual, un acercamiento *doble*. Es, además, el único proyecto teórico de Warburg que se desarrolla bajo esta forma. De este modo, a través de los roles -en un sentido explícitamente teatral- los dos amigos despliegan dos modos de acercarse al objeto de estudio. ¿Por qué una correspondencia? ¿por qué ficticia? ¿qué se esconde tras el reparto de papeles de los dos amigos? Y, sobre todo, ¿cómo este proyecto, tan inusual en el método de trabajo de Aby Warburg, se convierte en el verdadero germen de su estudio de la imagen en movimiento? La respuesta a estar preguntas indagará en que es, precisamente, el desdoblamiento, el desarrollo de la polaridad, el que convierte la correspondencia en momento capital del pensamiento warburgiano.

Mi ponencia se servirá de un gran número de materiales inéditos del Archivo Warburg de Londres -que han sido objeto de estudio de mi tesis doctoral (2025)- para argumentar de qué forma el método psicohistórico-cultural de Warburg encuentra su verdadero origen aquí, en la correspondencia, en la que su método filológico se desdobla a través del amigo, de André Jolles, que, en el papel del esteta enamorado, introduce las consideraciones claves de Aby Warburg sobre el concepto «Ninfa», gran personaje teórico, nombre de la imagen en movimiento.

# Hermenéutica, traducción, ambigüedad

Resúmenes

## *Dualidades de autoría en la traducción (griego-latín): ¿cómo traducía el humanista Jano Panonio?*

**Alfonso Lombana Sánchez**
Institut Isabel de Villena d'Estudis Medievals i Renaixentistes (IVEMIR)

**Alberto Martínez-Cordone**
Universidad de Salamanca | Roma Tre, Italia

El humanista húngaro Jano Panonio (1434-1472), cuya producción literaria conservada es solo en lengua latina, fue conocido en toda Europa gracias a su poesía epigramática, sus elegías, sus panegíricos y su nombramiento como obispo Juan III de Cinco-Iglesias (Pécs). En su actividad literaria, sin embargo, dedicó esfuerzos y atención también a la traducción de obras griegas al latín. Sorprendentemente, una gran parte de esta labor de traductor ha sido preservada en dos manuscritos en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, más concretamente: T, 7-1-15 y S, 56-4-57. Los manuscritos en sí presentan una selección bien cuidada y precisa del propio poeta. La presencia de estas traducciones aquí, por lo tanto, no parece casual, sino que responde a una intención clara de presentar al poeta en todas sus facetas más importantes, y entre ellas, también como traductor.

Los textos conservados en el legado sevillano de Jano Panonio abarcan documentos de muy diversa índole. Por un lado, se conservan traducciones de dos obras morales de Plutarco, que en el manuscrito sevillano en concreto se titulan *Libellus ad Cornelium Pulchrum quibus modis ab inimicis iuuari possimus* (Plut. *Mor.* 2, 6) y *Libellus Plutarchi de negotiositate* (Plut. *Mor.* 6, 39). Asimismo, hay dos obras de Demóstenes: por un lado, el discurso *Oratio quae inscribitur adversus epistolam Philippi* (Dem. 11) y la obra apócrifa, atribuida a Demóstenes, Ἐπιτάφιος, *id est, funebris oratio* (Dem. 60). En la colección aparecen también dos fragmentos de la *Ilíada:* el conocido como «Congressus», titulado *Glaucus ac Hippolocho satus et Tydeius heros* (*Il.* 6, 119-236) y una escena de *Il.* 2, 299-330. Asimismo, se reproduce una recreación poética del *Himno Homérico* 25, titulada *Hymnus in Musas, Iovem et Apollinem ab Homero adhuc puero editus de graeco in latinum*. Más allá de estos textos, no obstante, entre los epigramas de la colección figuran muchos textos cuyo origen podemos presumir en modelos griegos de la *Antología Griega*, cuya importancia en todo el Renacimiento europeo es mayúscula. Como es sabido, la *Antología Griega* es el cauce por el que fluye la mayor parte de la poesía epigramática griega, gracias a las sucesivas selecciones que realizaran Meleagro, Céfalas y Planudes. Aunque los textos

de Panonio son en realidad reformulaciones poéticas de los originales griegos, la búsqueda y el hallazgo de estos ha sido fecunda y ha corroborado su entidad como obras traducidas. Entre los epigramas latinos de Jano, pues, hay también traducciones.

En varios de los textos traducidos, asimismo, las traducciones vienen acompañadas de breves epístolas de Jano Panonio en las que se reproducen reflexiones sobre el motivo de la traducción, el reto que conlleva y la dualidad a la que se enfrenta siempre un autor que intenta crear textos de una lengua a otra.

En consonancia con el III Congreso de Humanistas, esta comunicación quiere exponer las diferentes dualidades del proceso de traducción en el ejemplo de Jano Panonio preservado en Sevilla. Por tanto, la comunicación doble se dividirá en dos partes claramente diferenciadas.

En la primera, a cargo de Alfonso Lombana Sánchez, se contextualizará la supuesta redacción de estos textos, fechada en el propio manuscrito en 1460; se trata, a todas luces, de un momento prematuro en la historia de la transmisión de textos griegos al latín, de ahí la necesidad de apuntar brevemente su relevancia. Asimismo, se analizará la dualidad del escritor-poeta cuando se enfrenta a un momento de traducción; en este sentido, la exposición indagará en las peculiaridades y los retos constatables tanto en las propias epístolas introductorias como en los propios resultados de las traducciones.

En la segunda parte, a cargo de Alberto Martínez-Cordone, el estudio de la dualidad virará hacia la presencia de múltiples textos de la *Antología Griega* entre los epigramas (en concreto, 22 poemas de los libros 7, 9, 10, 11 y 16). En este sentido, se reflexionará sobre la barrera, superada aquí por parte del autor, de presentar como propios textos de origen griego: a todas luces justificándolo poéticamente a través del ejercicio de la *imitatio*. Asimismo, se expondrá una valoración general sobre las traducciones, confrontándolas a teorías de la traducción de entonces y de ahora. Será de especial interés la valoración de las traducciones de epigramas procedentes de la *Antología Griega*, que se compararán con sus versiones originales en griego para identificar los mecanismos traductológicos empleados.

En conclusión, en esta intervención doble mostraremos las diferentes facetas de la dualidad en el caso ejemplo de la traducción del griego al latín, con sus correspondientes indagaciones acerca de su autoría, su creatividad y su relevancia a día de hoy.

## *Leonardo Bruni y la dicotomía del* fidus interpres*: dualidades re-creativas del proceso translaticio en el primer humanismo (s. XV)*

**Helena Terrados González**
Universidad Complutense de Madrid

Leonardo Bruni de Arezzo (1370-1444) ha sido considerado, no en vano, como el padre de la moderna traductología, pues sus reflexiones acerca del acto translaticio, las características de la recta traducción y las cualidades que debe tener el traductor supusieron una auténtica revolución sobre lo que hasta el momento se entendía por «traducir» -o «glosar» o «comentar» o «parafrasear», pues, para los autores medievales, poca o ninguna diferencia existía-. Los primeros humanistas, influidos por el diluido concepto medieval de traducción, apenas distinguían esta de la imitación, de la *aemulatio*, y no fue hasta que Bruni elaborara su *De interpretatione recta*, en torno al 1424-1426, cuando se hizo patente esa nueva forma de concebir la traducción: puramente humanista, volcada por primera vez en el receptor y dispuesta a mirar cara a cara (*de facie ad faciem*) a los textos clásicos, a interrogarlos para interrogarse a uno mismo.

Esta moderna teoría se fundamentó en dos conceptos clave: la belleza y la elo-

cuencia. Así, el proceso translaticio no se basaba simplemente en un mero trasvase de significados o en la elegancia de la disposición de las palabras, sino en captar la belleza intrínseca del texto y su *sentido*, y saber reproducir ambos en una belleza equivalente en la lengua a la que se traducía. El objetivo era, en definitiva, ser un digno portavoz de la belleza del original, pues «nadie puede preservar la altura del autor original si no va a conservar su sentido de la belleza y del ritmo» (*neminem posse primi auctoris maiestatem servare, nisi ornatum illius numerositatemque conservet*, Br.De interp.29). Con estos postulados, el aretino sembró la semilla de la polémica filológica del *fidus interpres*, una dicotomía que, apuntada ya por san Jerónimo, ha llegado hasta nuestros días y aún hoy seguimos cuestionándonos: ¿a qué debe ser fiel el traductor?

Para el de Arezzo, la fidelidad siempre se orientó a mantener esa armonía del original y a captar las *sententiae* siguiendo en esencia los requerimientos de la lengua término, lo que convertía al traductor en un auténtico creador, o, mejor, re-creador del discurso. Pero ¿qué ocurría cuando el relato aspiraba a transmitir una verdad histórica? ¿Hasta dónde llegaba la libertad (re)creativa del traductor en textos historiográficos? ¿Dónde residía la *fidelidad* a la Historia? Bruni ya aportó su opinión a estos interrogantes años antes de que su *De interpretatione recta* viera la luz, en torno al 1420, en el Prólogo a su versión del *De primo bello Punico* de Polibio. Se trata esta de una de sus obras más desconocidas, por cuanto, durante mucho tiempo, fue considerada una traducción *ad litteram* de Polibio y no una creación propia de Bruni, hasta el punto de que su *editio princeps* (Brescia, 1498) intitula el texto bajo la autoría del griego y no del aretino. Con todo, la Biblioteca Colombina de Sevilla guarda una copia de esta príncipe, catalogada como obra propia de Bruni, si bien esto no sucede con otras versiones suyas, que se referencian según el autor de su prototexto. Habida cuenta de la controversia que suscitó el mismo aretino en torno a la naturaleza del *fidus interpres* como autor en sentido pleno, de la dualidad entre traducción y creación, ¿cómo ha acompañado esta dicotomía a los textos de Bruni allende los siglos?

Con esta comunicación pretendemos ahondar en la forma de pensar el acto translaticio que formuló el de Arezzo y plantear cómo la labor del traductor, trabajo bifronte entre translación y creación, se resuelve en Bruni como un proceso re-creativo. Así, analizaremos la tesis que plasma en sus textos, entre ellos, el Prólogo al *De primo bello Punico*, y, gracias a las copias de versiones brunianas conservadas en la Biblioteca Colombina, profundizaremos en la manera en que el tiempo ha juzgado la autoría de cada texto. El objetivo último es invitar a un debate en el texto y la palabra, en la dualidad creativa: ¿qué es traición y qué fidelidad en el acto de la traducción?

## *Ambigüedades autoriales: Isotta Nogarola, ¿autora? del* De pari aut impari Evae atque Adae peccato

**Ana Alonso González**
Universidad Complutense de Madrid

Isotta Nogarola fue una humanista italiana que vivió entre 1418 y 1466 en Verona. Formada en los nuevos *studia humanitatis*, llegó a ocupar una posición relevante en su ciudad y mereció el elogio de intelectuales como Guarino de Verona. Mantuvo una relación cercana con Ludovico Foscarini, un diplomático veneciano que ejerció de *podestà* de Verona en 1451. Puesto que ambos eran lectores asiduos de San Agustín, tomaron como punto de un debate epistolar -aunque algunas fuentes apuntan a que podría haber trascendido las letras también- a partir de la máxima *peccaverunt impari sexu sed pari fastu*.

En 1451, Nogarola publicó el resultado de ese debate con Foscarini en su *De*

*pari aut impari Adae atque Evae peccato*. En él, posicionándose en contra de los siglos, defendió que en el pecado original Adán había tenido un grado mayor de culpa y que Eva -menos inteligente y más débil- había actuado para paliar su falta de saber.

Nogarola fue una verdadera humanista por su manera de vivir, escribir y pensar. Se aproximó a las fuentes clásicas -¿qué hay más clásico que la Biblia?- y procedió a leer y dialogar con ellas de manera directa e íntima. A partir de ellas, del Génesis, de Agustín, de Jeró nimo, de Tertuliano, de Lucano, argumentó con inteligencia, elocuencia e ironía.

Si bien la obra se publicó en 1451 y conservamos, al menos, cinco manuscritos que la transmiten, la difusión mayor se produjo a partir de su *editio princeps* en 1563 a cargo de Paulo Manuzio y supervisada por Francesco Nogarola, sobrino nieto de Isotta. La cuestión es que Francesco no se limitó a trascribir, sino que prefirió rescribir la obra y convertir el debate en un diálogo ciceroniano en el que intervinieran nuevos personajes.

Teniendo en cuenta que el germen de la obra reside, en últimos términos, de una conversación, y que fue una sola de esas partes la que sintetizó el intercambio de ideas, cabe entonces preguntarse: ¿quién es el autor de esta obra? Pues Isotta Nogarola la publicó en primer lugar, pero tras el intercambio con Foscarini. ¿Y acaso es solamente Isotta la autora de la obra de 1563? ¿Quién vence en el dualismo de la edición y el pensamiento?

Nuestra propuesta pretende abordar el dualismo que supone esta obra desde distintas perspectivas, pues no solo es la autoría un asunto que merece un análisis pausado, sino también lo que se aborda en la obra misma: mujeres y hombres, diálogo y mono logo, antigüedad y modernidad. ¿Qué puede enseñarnos olvidado este debate sobre nuestra percepción de autoría, de dualidad y de obra?

III CONGRESO NACIONAL DE
HUMANISTAS

# DUALIDADES DEL HUMANISMO

ORGANIZA

cypress CULTURA

COLABORAN

Facultad de Filosofía 1975 - 2025

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Junta de Andalucía
Consejería de Cultura y Deporte

BPS Biblioteca Pública Sevilla